

Religion – Wirtschaft – Politik

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik
Herausgegeben von

Georg Pfeiderer (geschäftsführend), Martin Baumann,

Pierre Bühler, Gerd Folkers, Antonius Liedhegener,

Jürgen Mohn, Wolfgang W. Müller, Daria Pezzoli-Olgiati,

Konrad Schmid, Peter Seele und Jörg Stolz

Band 7 – 2012

Alexander Heit | Georg Pfeiderer (Hg.)

Religions-Politik II

Zur pluralistischen Religionskultur in Europa

P
V
E
R
V
A
L
G
E
R
N
G
L
A
G



Nomos

Helmut Zander

Religionsfreiheit im Rahmen der Verfassung – ein Assimilationsprojekt?

1. Die Konstruktion der Religionsfreiheit als Menschenrecht

Am 10. Dezember 1948 wurde eine Vision Wirklichkeit: Die Generalversammlung der Vereinten Nationen verkündete im Pariser Palais de Chaillot die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Sie enthält in Artikel 18 eine im Prinzip uneingeschränkte Religionsfreiheit.

«Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.»

Eine entscheidende Rolle hatte bei ihrer Durchsetzung Eleanor Roosevelt gespielt, die Witwe des ehemaligen amerikanischen Präsidenten Franklin D. Roosevelt. Sie hatte die Vision, den Frieden nach der Mordorgie des Zweiten Weltkrieges auf eine neue Basis zu stellen. Alle Nationen waren mit dieser Erklärung aufgefordert, eine neue Weltordnung auf der Einhaltung der Menschenrechte zu begründen. Dazu hatte Eleanor Roosevelt einen Kreis von Fachleuten, der international und interkulturell, allerdings amerikanisch und christentumszentriert zusammengesetzt war und sich starken katholischen Naturrechtsvorstellungen orientierte,¹ gebeten, das Papier auszuarbeiten. Gleichwohl wählte sie sich sicher, einen Konsens jenseits kultureller Grenzen, namentlich jenseits der Christentumstraditionen, zu erhalten. Roosevelts Strategie, Freiheitsrechte zur Konfliktvermeidung einzusetzen, bewirkte jedoch auch das Gegenteil. Die Deklaration der Menschenrechte generierte Konflikte im Augenblick ihrer Verabschiedung.

¹ Die christliche Tradition war dominant vertreten. Ein Indiz für die Wirkungsgeschichte katholischer Traditionen ist die Präsenz von Vorstellungen des Neuscholastikers Joseph Maritain. Allerdings gab es auch im westlichen Lager Konflikte, weil Eleanor Roosevelt kein Europäer in die Kommission eingeladen hatte; siehe Sluga, René Cassin, 92f.

In der Generalversammlung der Vereinten Nationen hatten zwar 48 der damals 56 Mitgliedsstaaten für die Erklärung gestimmt, doch enthielten sich acht Staaten der Stimme. Bei den meisten Staaten, insbesondere aus dem damaligen Ostblock, waren politische Motive ausschlaggebend, weil man eine Einmischung in innere Angelegenheiten befürchtete. Aber auch Saudi-Arabien verweigerte die Zustimmung.² Dieser Entscheidung war eine längere Diskussion vorangegangen, in der eine Gruppe muslimischer Staaten unter anderem das Recht auf einen Religionswechsel aus dem Entwurf gestrichen sehen wollte. Diese Eliminierung solle, so Jamil Murad Baroody, ein im Libanon geborener Christ aus einer muslimisch-christlichen Familie, der in New York lebe und als Vertreter Saudi-Arabiens amtierte,³ den Missbrauch der Religionsfreiheit durch christliche Missionare verhindern. Nicht zuletzt das Recht auf einen Religionswechsel galt der saudischen Seite als problematisch.⁴ Im Übrigen sei die Deklaration «based largely on Western patterns of culture».⁵ Saudi-Arabien enthielt sich schlussendlich der Stimme und unterschrieb die Menschenrechtserklärung bis heute nicht. Allerdings war diese Position nicht repräsentativ für Staaten, die sich auf islamische Traditionen beriefen. Afghanistan und Syrien, die sich anfangs der saudischen Position angeschlossen hatten, stimmten letztlich für die Vereinbarung, während Pakistan und die Vereinigte Arabische Republik von Beginn an für das Recht auf einen Religionswechsel auf der Basis des Koran moniert hatten.⁶

Aber auch unter Staaten, die sich der islamischen Kultur nicht verbunden sahen, blieben Status und Verbindlichkeit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte umstritten. Die Positionen reichen bis heute von einer Einschätzung als Deklaration, der keine völkerrechtliche Verbindlichkeit zukomme, bis hin zu Auffassungen, die aufgrund von Folgepakten (insbesondere den beiden Menschenrechtspakten über bürgerliche und politische sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte aus dem Jahr 1966) darin bindendes Recht sehen.⁷ Das Recht auf Religionsfreiheit befindet sich mithin seit seiner Artikulation in einem Prozess der Politisierung, in dem sich religiöse und politische Interessen überlagern.

2 Yearbook of the United Nations, 1948–49, 535.

3 United Nations. Jamil the Irrepressible, in: Time Magazine, unter: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,910160-2,00.html> (14.1.2011).

4 Knüppel, Religionsfreiheit und Apostasie, 53.

5 Yearbook of the United Nations, 1948–49, 528.

6 Knüppel, Religionsfreiheit und Apostasie, 54, 61–64.

7 Kimmich, Einführung in das Völkerrecht, 339–346.

Wenn sich nun Saudi-Arabien vornehmlich an zwei Gehalten, an der öffentlichen Religionsausübung und dem Religionswechsel, also nicht an der Religionsfreiheit im allgemeinen, stieß, dann ist diese Differenz nicht nur eine Frage gleichzeitiger Entwicklungen in westlichen Ländern und Saudi-Arabien, sondern, so die These dieses Aufsatzes, auch eine Frage der Pfadabhängigkeit kultureller Differenzen. Konkret: Der in der Menschenrechtscharta formulierte Anspruch auf universelle Geltung der Religionsfreiheit ist hinsichtlich ihrer Genese nicht ohne spezifische Entwicklungen der Christentumsgeschichte im lateinischen Europa zu verstehen (ohne diese in ihrer Gesamtheit zu repräsentieren), ebenso wenig wie die Ablehnung durch Saudi-Arabien nicht ohne die Logik einer spezifisch islamischen Regelung religiöser Pluralität funktioniert (die ihrerseits nicht die gesamte Geschichte des Islam repräsentiert). Genese und Geltung sind unterschiedliche Kategorien, die in einer globalen Welt in universalen Geltungsansprüchen konvergieren können, die es jedoch oft nur durch die Trennung von Genese und Geltung tun.

Die These als Pfadabhängigkeit der Menschenrechtscharta impliziert einige Annahmen über die Rolle von Religion im Rahmen kultureller Prozesse. Die zumindest im Blick auf mögliche Missverständnisse wichtigste lautet: Es gibt keine monokausalen Wirkungen, etwa dergestalt, dass die Festschreibung der Religionsfreiheit in der UN-Charta eine unmittelbare Umsetzung von christlichen Vorstellungen sei oder der Islam prinzipiell keinen Weg zur gesetzlichen Festlegung der Religionsfreiheit besitze. Vielmehr wirkt Religion immer in einem multifaktoriellen Geflecht sozialer Vektoren, von beispielsweise politischen, ethnischen oder regionalen, die die religiösen verstärken, aber auch abschwächen, monopolisieren oder eliminieren können. Diese Prozesse vollziehen sich in einem Spannungsfeld, in dem Ideen und «harte» soziale Faktoren weder eliminiert noch isolierbar, sondern interdependent sind.

Eine zweite Annahme betrifft ein mögliches deterministisches Missverständnis. Denn eine Pfadabhängigkeit bedeutet nicht, einlinige und insofern determinierte Wege in historischen Prozessen zu unterstellen, sondern etwa mit Kreuzungen, Brücken, Rückwegen oder Gabelungen, mit Veränderung alter oder dem Anlegen neuer Denkwege, um in der topographischen Metaphorik zu bleiben, zu rechnen. Zu den offenen Entwicklungsmöglichkeiten gehört auch die Etablierung neuer Geltungsansprüche. Konkret: Islamisch geprägte Kulturen besitzen Möglichkeiten, den Menschenrechten, wie sie in der UN-Charta grundgelegt sind, Geltung zuzuweisen, auch wenn die kon-

krete Formulierung dieser Rechte ihre Genese in einer christlich geprägten Kultur besitzt.

2. Religionsfreiheit zwischen kulturspezifischer Genese und allgemeiner Geltung

Wer Religionen miteinander vergleicht, konstruiert im Blick auf die Kategorienbildung und die Selektion des Materials Kunstprodukte, welche es in der Realität nicht gibt. Jede Rede von «dem» Christentum und «dem» Islam im Singular macht auf der Materialebene angesichts der Binnenpluralität beider Religionen, von Hybriden oder unscharfen Grenzen keinen Sinn, denn Singulare sind abstrakte Konstrukte, die um den Preis einer reduzierten Wahrnehmung von Realität eine Vergleichbarkeit ermöglichen. Dazu kommt, dass Religionen fast immer keine isolierten Grössen sind, sondern in Austauschbeziehungen und wechselseitigen Beeinflussungen stehen. Begriffe, die scharfe Grenzen unterstellen, sind metasprachliche Konstruktionen. Nur unter diesen Vorbehalten lässt sich davon reden, dass eine jede «Religion» spezifische Merkmale entwickelt habe, mit denen sie sich von «einer» anderen unterscheidet. Im Rahmen dieser typologischen Konstruktion von Differenzen lassen sich unterschiedliche Entwicklungspfade identifizieren, darunter auch zum Umgang mit religiöser Pluralität, von dem im Folgenden die Rede ist.⁸

2.1 Lateinisches Christentum

Die rechtliche Fixierung der Religionsfreiheit im 20. Jahrhundert war das Ergebnis einer jahrhundertrelangen Entwicklung, die wohl nicht ohne die Abhängigkeit von einem Pfad zu verstehen ist, der mit der monotheistischen Umformung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels und in der Spätantike mit der Entstehung des Christentums und seiner hegemonialen Durchsetzung zwei wichtige Wurzeln besitzt. Eine für die Religionsfreiheit entscheidende Veränderung lag in einer soziologischen Dimension, die im Christentum eine christliche Haltung oder die Mitgliedschaft in einer christlichen Vereinigung an zwei Bedingungen knüpfte: Sie sollte erstens unterschieden und zweitens exklusiv sein. Dass Theorie und Praxis dieses Postulates von sehr unterschiedlichen sozialen Realitäten handeln, sei schon an dieser Stelle explizit festgehalten.

8 Mit einem groben Überblick vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte.

Eine Entscheidung zum Wechsel in eine andere religiöse Tradition war nun in der Antike hoch problematisch, weil damit auch ein tiefer Schnitt in das soziale Beziehungsgefüge verbunden war, das an den Grenzen des Lebens, bei Geburt, Unfällen oder im Alter das soziale Überleben sicherte. Schon aus diesem Grund blieb der individuelle Übertritt über lange Zeit wohl eine Ausnahme, das Christentum verbreitete sich in den ersten drei Jahrhunderten vornehmlich in Sozialstrukturen im Nahbereich und häufig über die Konversion von ganzen Gruppen, von «Häusern» oder gentilen Verbänden.⁹

Dabei blieb wohl auch unter Christen die Exklusivität einer christlichen Orientierung mehr Ideal als Realität, vielmehr dürfte die Hybridisierung unterschiedlicher religiöser Traditionen entgegen der theoretisch geforderten Eindeutigkeit häufig, vielleicht sogar der Normalfall gewesen sein. Doch diese Differenz zwischen Theorie und gelebter Praxis ist für die Wirkungsgeschichte nicht der allein entscheidende Punkt. Zentral ist dabei vielmehr, dass das *Konzept* einer exklusiven Entscheidung gegenüber einer abweichenden Praxis als regulative Idee wirksam wurde. Dieses Konzept der exklusiven Mitgliedschaft bildete einen, sicher nicht den einzigen, aber meines Erachtens zentralen Ausgangspunkt für die Entwicklung des neuzeitlichen Religionsbegriffs, für den die präzise Abgrenzbarkeit von Religionen konstitutiv und eine Konzeption von Religionsfreiheit im Sinn sich ausschliessender Optionen denkbar ist.¹⁰ Erst in dieser auf Exklusivität und Unterschiedlichkeit gründenden Konstruktion wird die politische Frage nach der Freiheit anderer Religionen zu einem Problem, das in Konfliktsituationen oft der politischen Lösung bedarf und von dieser Problemlage her ins Religionsrecht des 20. Jahrhunderts einschliesslich der Menschenrechtscharta mündete.

Diese über Entscheidung und Exklusivität generierte Neuausrichtung bedeutete die Abkehr vom antiken Polytheismus,¹¹ die das Christentum in der Tradition jüdischer Monotheisierungsstendenzen fortführte. Die hinsichtlich der Religionsfreiheit entscheidende Pointe lag in einem alternativen Modell des Umgangs mit religiöser Pluralität. Im Polytheismus musste man genau diese exklusive Entscheidung nicht treffen: Wer in Rom dem Jupiter Capitolinus opferte, konnte sich auch in einen Mysterienkult ein-

9 Reinhold, Propaganda und Mission im ältesten Christentum: König, Bekehrungsmotive.

10 Die Publikation einer ausgearbeiteten Darstellung dieser Konzeption ist in Vorbereitung.

11 Bendlin, Nicht der Eine, nicht die Vielen, 288–296.

weihen lassen und zu den Hausgöttern beten. Der Polytheismus war, verkürzt gesagt, kumulativ, der Monotheismus exklusiv. Dies ist natürlich eine typisierende Verkürzung von zeitlich und regional sehr unterschiedlichen polytheistischen Praktiken, in der es sehr wohl Grenzen der Vereinbarkeit gab (etwa wenn die Römer die phrygische Kybele akzeptierten, nicht aber den karthagischen Moloch) und in der es ebenfalls Auswahl- und Ausschlussprozesse gab, in denen man etwa Prioritäten gegenüber Göttern in einem der Panthea setzte.

Dieses Programm exklusiver Entscheidung hatte die Potenz, tiefgreifende soziale Wandlungsprozesse freizusetzen. Eine Dimension betraf die interne Sozialstruktur des frühen Christentums, denn damit war diejenige gentile Weitergabe von Religion, die an ein Volk, eine Sippe oder eine Polis gebunden oder regional verortet war, im Prinzip zur Disposition gestellt. Bei der egalitären Neukonstruktion einer Gemeinschaft gingen Judentum und Christentum (jenseits ihrer jeweiligen Binnenpluralität) allerdings unterschiedliche Wege, weil im Christentum anders als im Judentum die «Konvertiten» (zumindest in der Theorie) keine minderen Rechte besitzen sollten, wohingegen neue Mitglieder im Judentum im Prinzip und faktisch über Generationen hinweg eine rechtlich benachteiligte Gruppe blieben.¹² Eine andere Dimension betraf das Aussehenverhältnis zu anderen religiösen Gruppen. Die exklusive Entscheidung generierte neue Dimensionen religiöser Praxis wie die für die Religionsfreiheit relevante (Forderung nach der) Mission, die nicht-christlichen Religionen vielfach vor die bis dato nicht diskutierte Frage nach einer Entscheidung in Religionsangelegenheiten und damit vor die Frage der Religionsfreiheit stellte und bis heute stellt.

In solchen Konsequenzen der exklusiven Entscheidung liegen wichtige Weichenstellungen hin zu der Sozialform, die schliesslich im lateinischen Europa insbesondere seit der Frühen Neuzeit als Religion bezeichnet wird. Diese Restrukturierung der Religionskonzeption bedeutete nicht (nur), wie sich aus unserer neuzeitlichen Perspektive nahelegt, die Eröffnung eines Reiches religiöser Freiheit, sondern führte auch zu einer blutigen, im mediterranen Raum im Mass seiner Gewaltförmigkeit in dieser Form bislang unbekannteren inter- und intrakulturellen, religiös legitimierten Konfliktgeschichte. Die polytheistischen Praktiken der Antike wurden im Verlauf der Etablierung des Christentums als hegemoniale «Staatsreligion» im 4. Jahrhundert verdrängt oder eliminiert. Freiheit für Polytheisten gab es nicht. Allein das Judentum erhielt, und das ist im komparativen Blick auf die isla-

12 Porton, *The Stranger within Your Gates*.

mische Geschichte wichtig, den Status einer erlaubten Religion. Aber auch innerchristliche Abweichler wurden stigmatisiert, ausgediebt oder getötet; möglicherweise war Priscillian im Jahr 385 der Erste, der als «Häretiker» von «der» «Orthodoxie» hingerichtet wurde.

Nun besteht die *Historia ecclesiastica* nicht nur aus einer Kriminalgeschichte von Verbrechen, aber hinsichtlich der Genese der Religionsfreiheit waren es vornehmlich Konflikte, die Regelungsbedarf erzeugten. Nach der Antike findet man in der lateinischen Kirche im Hochmittelalter einen weiteren Schub der Produktion religiös legitimer Gewaltanwendung, als mit einer intensivierten Christianisierung¹³ auch die Produktion von «Ketzer» – der Begriff wird durch Zuschreibung an die sogenannten Katharer («die Reinen») gebildet – einsetzte.¹⁴ Erst in dieser Zeit dokumentieren die Quellen einen breiten Strom von religiösem Dissens¹⁵ und in der Folge die Entstehung der Inquisition. Die Charakterisierung «der» mittelalterlichen Gesellschaft als eine «persecuting society»¹⁶ trifft zumindest für grosse Teile des lateinischen Europa einen Punkt, denn es ist auffällig, in welchem Ausmass das lateinische Christentum, etwa verglichen mit der byzantinischen und den orientalischen Kirchen, innere Homogenisierung und externe Abgrenzung gewaltsam durchgesetzt hat.¹⁷

In diesem Zusammenhang entwickelten sich im Christentum auch Vorstellungen einer Irreversibilität der Zugehörigkeit, die eine Revision der christlichen Religionszugehörigkeit verneinten oder unter Strafe stellten. Beispiele gibt es von Tertullians Vorstellung einer *Anima naturaliter christiana*¹⁸ bis zum kanonischen Recht der katholischen Kirche, in dem kein Austritt vorgesehen respektive strafbewehrt ist.¹⁹ Allerdings bildete dieses Apostasieverbot in den Auseinandersetzungen um die Durchsetzung der Religionsfreiheit keine effektive Barriere gegenüber den Forderungen nach Religionsfreiheit.

Die Ausdifferenzierung der lateinischen Kirche in eine protestantische und eine katholische Konfession («Religion»), wie es zeitgenössisch meist heisst) – wider Willen, wie alle Teilnehmer an diesem Konflikt im 16. Jahr-

13 Bosl, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter*.

14 Auffarth, *Die Ketzer. Katharer, Oberste, Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*.

15 Fichtenau, *Ketzer und Professoren*.

16 Moore, *The Formation of a Persecuting Society*.

17 Vgl. mit unterschiedlichen Perspektiven Weltecke, *Jenseits des «Christlichen Abendlandes», und Angenendt, Toleranz und Gewalt*.

18 Tertullian, *Apologeticum*, 17,6; Brox, «*Nulla gens non christiana*».

19 Hallermann, *Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchnaustritt*.

hundert beteuerten – lässt sich in einer Tradition lesen, die mit exklusivistischen Wahrheitsansprüchen organisatorische Differenzierungen nicht als legitime Pluralität, sondern nur als unvermeidliche, aber unerwünschte «Spaltung» lesen konnte. Dies allein auf «den Monotheismus» zurückzuführen,²⁰ greift allerdings zu kurz, wenn man pagane Monotheismen, die nicht gewaltförmig agierten (allerdings auch keine politischen Machtfaktoren wurden), einbezieht.²¹

Dass es sich in Europa um intrareligiöse Konflikte zwischen den christlichen Konfessionen handelte, ist im Blick auf die Geschichte der Religionsfreiheit irrelevant. Denn die damalige Regelung von Konflikten legte den Grundstein für diejenigen Rechtsregelungen, die ins unmittelbare Vorfeld der religionsrechtlichen Bestimmungen neuzeitlicher Verfassungen und auch der UN-Charta gehören. Es waren diese Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die eine rechtliche Pazifizierung der Gewalt, die das Modell einer unterschiedenen Zugehörigkeit nötig machte, herbeiführten. In den Religionskriegen starb die Hoffnung, der Wahrheit durch militärische Mittel zur Herrschaft verhelfen zu können. «Toleranz» wurde – wider den Willen der Beteiligten, die auf eine Durchsetzung der «Wahrheit» gehofft und Toleranz nur als unvermeidliches Übel zur Einbegung der Gewalt akzeptiert hatten – zum Ausgangspunkt der rechtlich gesicherten religiösen Pluralität. Insofern waren die Religionskriege der Kreissaal der Religionsfreiheit. Die ersten Schritte führten im Alten Reich zu einer langwierigen Öffnung der tradierten Religionsmonopole. Im Augsburger Religionsfrieden (1555) erhielt der Herrscher das Recht auf freie Religionswahl zwischen katholischer und lutherischer Tradition, während dissentierenden Untertanen nur (und immerhin) das «beneficium emigrandi» blieb. Im Westfälischen Frieden (1648) wurden auch Calvinisten integriert, zumindest mit dem Recht auf private Religionsausübung. In anderen europäischen Staaten ging man strukturell ähnliche und doch im Detail andere Wege. In Siebenbürgen wurde zwischen 1558 und 1568 sukzessive Katholiken und Lutheranern, später auch Calvinisten und schliesslich Unitarier generell Religionsfreiheit zugestanden. In den Niederlanden regulierte man seit dem 16. Jahrhundert die Pluralität durch Unterscheidung zwischen einer öffentlichen, calvinistischen Kirche und der Tolerierung einer nichtöffentlichen Praxis, die Dissenter und die katholische Kirche betraf. In England wiederum führte die

20 Assmann, Die Mosaische Unterscheidung.

21 Pagan Monotheism in Late Antiquity, One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire.

Unterscheidung zwischen Church and Chapel nach der sogenannten «Glorious Revolution» (1689) zu einer Tolerierung einiger dissentierender christlicher Gemeinschaften und der Juden, nicht aber der katholischen Kirche (als möglichem Instrument der aussenpolitischen Feinde). Eine Gruppe derjenigen, die auch in England keine Bleibe fanden, wanderten nach Amerika aus, wo sie mit der amerikanischen Verfassung (1787) eine rechtlich relativ weitgehende Religionsfreiheit auf der Grundlage einer in Europa bis dato unbekannteren Unterscheidung von Staat und Kirche begründeten. Für grosse, katholisch geprägte Staaten wie Frankreich oder Spanien gab es derartige Freiheiten für nichthegemoniale Gemeinschaften und für Protestanten allerdings nicht.

Diese Geschichte der schrittweisen Einführung von Elementen der Religionsfreiheit steht zwar in einer Pfadabhängigkeit von antiken Entwicklungen, ist aber nicht, wie einleitend angedeutet, deterministisch als die Umsetzung von Theologie in das Recht auf Religionsfreiheit zu lesen, schon gar nicht als der unmittelbare Weg von einer grosskirchlichen Theorie in eine rechtliche Praxis.²² Vor allem aber ist sie nicht ohne zwei Gruppen zu verstehen, die den hegemonialen Grosskirchen kritisch gegenüberstanden: die dissentierenden Christen und die Freidenker. So gehörten die Täufer zu denjenigen, die Anfang der 1520er Jahre in Zürich nicht nur die unterschiedene Zugehörigkeit durch die Taufe von Erwachsenen durchsetzen wollten, sondern letztlich die «Systemfrage» hinsichtlich der spätmittelalterlichen Kirchenordnung stellten. Mit der Ertränkung von Felix Manz im Jahr 1525 in der Limmat beginnt die Opfergeschichte der Täufer, die allerdings im «Täuferreich» von Münster dokumentierten, dass ihre Herrschaft nicht zur Religionsfreiheit führen musste, sondern in einer mörderischen Gewaltherrschaft über andere enden konnte. Gleichwohl blieben die «Wiedertäufer» und die «Schwärmer» und die «Stillen» ein Stachel im Fleisch der frühneuzeitlichen Christenrümer, weil sie die Grenzen des Rechts auf religiöse Betätigung und damit der Toleranz in Frage stellten. Dass die für die späteren Menschenrechte wichtige Idee eines «Geburtsrechtes», auch und gerade auf Religionsfreiheit, von einem christlichen Dissenter, dem Quäker

22 Mit einer starken Beanspruchung christenrumsgeschichtlicher Pfadabhängigkeit Stein, Himmliche Quellen und irdisches Recht; zu den Spannungen zwischen katholischer Kirche und Menschenrechten, die kirchenrechtlich erst im 19. Jahrhundert virulent wurden, siehe Bloch, Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215.

William Penn, stammte,²³ dokumentiert die Bedeutung der Innovation von der «Peripherie» der Aufklärung her.

Die zweite wichtige Gruppe für die Forderung nach Religionsfreiheit und für die Genese ihrer intellektuellen Konzeption waren die Freigeister, von Pierre Bayle über Montesquieu bis zu John Locke, um nur einige der als Symbolfiguren kanonisierten Vertreter zu nennen. Sie konnten religions- oder christennumskritisch sein, doch standen sie meist eher Positionen nahe, die kirchenkritisch waren oder, etwa in deistischen Überzeugungen, sich aus der Opposition zu orthodoxen Dogmatiken definierten. Deshalb, und hier ist Montesquieu ein signifikantes Beispiel, konnten sie einem «undogmatischen» Christentum nahestehe, so dass sie bei allen fundamentalen Kritiken am etablierten Christentum aus dem Horizont christlicher Prägung nicht heraustreten.²⁴ Aber selbst die dezidiert atheistischen Kritiker des Christentums wie ein Baron d'Holbach blieben in der christentumsgeschichtlich gespurten Denkmatrix, die mit der scharfen Distinktion von «Religionen» das Problem der Religionsfreiheit überhaupt erst erzeugt.

Ein dritter Faktor, der Einfluss aussereuropäischer Religionen – oder, präziser gesagt: deren Rezeption durch europäische Reisende und Gelehrte – ist schwer zu bestimmen. Es ist wahrscheinlich, dass die im 18. Jahrhundert massiv zunehmende Religionskomparatistik die Einsicht in die Relativität unterschiedlicher religiöser Traditionen befördert und mit der Frage nach ihren Beziehungen auch die Frage nach der Religionsfreiheit aufgeworfen hat.²⁵ Klar ist jedenfalls, dass die Beschäftigung mit nichtchristlichen Religionen zur Folie für die Forderung nach Toleranz werden konnte. Montesquieu «Lettres persanes» (1721) sind dafür ein gutes Beispiel, insofern er darin den Islam als Religion der Toleranz entwarf. Zugleich ist unübersehbar, wie hoch der projektive Anteil an dieser Deutung war, denn Montesquieu's Bild vom Islam war das negative Abziehbild des intoleranten Christentums, das er vor Augen hatte. Im «Esprit des lois» (1748) sieht die Sache ohnehin anders aus, da Montesquieu darin den Islam als Modell der Despotie darstellte.²⁶

Diese in ihrer Pfadabhängigkeit polyseme Geschichte des Umgangs mit religiöser Pluralität bildete die Grundlage, auf der der amerikanischen Ver-

23 Forst, Toleranz in Konflikt, 223–245, bes. 273f.

24 Ebd., 352–475.

25 Exemplarisch zu Picarts Sammlung religiöser Praktiken siehe Hunt/Jacob/Mijnhardt, *The Book that Changed Europe*.

26 Forst, Toleranz in Konflikt, 355–363.

fassung und der Menschenrechtserklärung der französischen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts Religionsfreiheit eingeschrieben wurde. Die Verfassungen des 19. Jahrhunderts etablierten dann in Europa flächendeckend das Bürgerrecht auf Religionsfreiheit, meist in hierarchischen Abstufungen zwischen hegemonialen und marginalen Religionen und immer in langen Prozessen der Erweiterung ursprünglich gruppenspezifischer Rechte. In der Schweiz war dies in der Mitte des 19. Jahrhunderts der Fall, wo mit der Bundesverfassung von 1848 die Kultusfreiheit für die anerkannten Religionsgemeinschaften eingeführt wurde, die die grosszügige Religionsfreiheit in der heutigen Bundesverfassung vorstrukturierte. Noch die Entwicklungen zwischen den Weltkriegen, etwa die Probleme der Gewährleistung von Menschenrechten in Nationalstaaten und die Rücknahme bereits fixierter Rechte insbesondere der rechten und linken Diktaturen dokumentieren, dass die Durchsetzung von Menschenrechten noch kurz vor der Verabschiedung der Menschenrechtscharta alles andere als einen gradlinigen Weg bildete.²⁷

2.2 Islam

Der Islam ist, wie auch Judentum und Christentum, in seiner Genese nicht ohne die enge Vernetzung mit seinen Umfeldreligionen zu verstehen. Ganz besonders eng waren die Beziehungen des entstehenden Islam zu Judentum und Christentum, deren Fragen, Lehrinhalte und Organisationsformen Mohammed an vielen Stellen aufnahm und transformierte oder von denen er sich distanzierete.²⁸ In der Organisation religiöser Pluralität hat sich daraus eine Pfadabhängigkeit von den Vorgaben ergeben, die Mohammed im Judentum und insbesondere im Christentum vorfand. Die dreifache Ordnung des religiösen Feldes in Polytheisten/«Ungläubige», denen kein Existenzrecht bewilligt wurde (eine Position die der Islam von Judentum und Christentum ererbte hatte), akzeptierte Religionen eines minderen Status, die Dhimmis (analog zur Stellung der Juden im Christentum), und schliesslich in den Islam selbst als einzige vollgültige Religion mit der Forderung nach einer exklusiven Mitgliedschaft (wie im Christentum) ist struktur- und teilweise materialidentisch mit der Hierarchisierung der religiösen Pluralität im Christentum. Natürlich gab es auch Unterschiede, die insbesondere im Vergleich mit dem Christentum und weniger mit dem Judentum sichtbar wer-

27 Hoffmann, Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte.

28 Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History.

den: (1.) die Religionszugehörigkeit durch Entscheidung und (2.) die Regulierung des Status der Dhimmis.

(1.) Hinsichtlich der Mitgliedschaft entwickelte der Islam im Laufe der Eroberung von riesigen Gebieten ein Zugehörigkeitskonzept, das sowohl die Möglichkeit einer gentilen, kulturellen «Vererbung» der Religion vorsah als auch die Möglichkeit einer freien Entscheidung. Man wurde respektive war Muslim oder Muslima, weil man einen muslimischen Vater hatte und ohne dass man sich für den Islam entschieden hätte. In dieser Variante dürften arabische Traditionen der Verbindung von Stammeszugehörigkeit und religiöser Praxis zum Tragen gekommen sein. Muslimische Theologen entwickelten dazu eine Anthropologie, die diese Form der Zugehörigkeit religiös begründete. Demnach sei der Mensch von Natur aus Muslim.²⁹

Daneben entwickelte sich im Islam auch die Möglichkeit einer freien Zuwendung. Dazu musste man ein Glaubensbekenntnis, die Shahada, sprechen. Das war im sunnitischen Islam das Bekenntnis, dass es keinen Gott ausser Gott gibt und Mohammed sein Prophet sei, schiitischen Muslimen fügten das Bekenntnis zu Ali als dem Freund Gottes hinzu.³⁰ Damit ging der Islam in der Organisation der Zugehörigkeit konzeptionell einen anderen Weg als das Christentum, weil er nicht nur praktisch, wie weitenteils das Christentum in seiner Geschichte, sondern auch konzeptionell die gentile Weitergabe als legitime Zugangsmöglichkeiten betrachtete.

In diesem Kontext hat sich auch im Islam die Vorstellung entwickelt, dass man sich nicht mehr vom Islam abwenden könne. Dem Verlassen des Islam, der Apostasie, wurde mit Strafe gewehrt, wobei sich die Positionen des Koran und der islamischen Traditionen unterscheiden. Dem Koran zufolge führt Apostasie zum Verlust des Heils:

«Diejenigen von euch, die sich (etwa) von ihrer Religion abbringen lassen und (ohne sich wieder bekehrt zu haben) als Ungläubige sterben, deren Werke sind im Diesseits und im Jenseits hinfällig. Sie werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin weilen» (Sure 2,217 [Übersetzung Rudi Paret]).

Während im Koran also keine Tötung vorgesehen ist, haben die Rechtsschulen mehrheitlich die Todesstrafe für Apostaten gefordert.³¹ Allerdings

29 Gobillot, La conception originelle.

30 Macuch, Zur Vorgeschichte der Bekenntnisformel la ilah illa illahu; Elisah, On the Genesis and Development of the Twelver-Shi'i Three-Tenet Shahada, 24f.

31 Friedmann, Tolerance and Coercion in Islam; Tellenbach, Die Apostasie im islamischen Recht.

gehen auch in dieser Frage Theorie und Praxis auseinander, insofern man Wege fand, hohe Hürden vor der Exekution der Todesstrafe aufzuweichen. So war festzustellen, ob wirklich eine «Apostasie» vorlag, dann musste dem «Apostaten» Gelegenheit gegeben werden, seinen Schritt rückgängig zu machen. Einigen Personengruppen, insbesondere Frauen und Kindern, wurde die Apostasiefähigkeit teilweise nicht zugestanden.³² Diese Verfahrensschritte boten einen grossen Spielraum, den Vollzug der Todesstrafe zu verhindern.

In welchem Ausmass schliesslich Menschen unter dem Vorwurf der Apostasie getötet wurden, ist nicht leicht zu sagen. Möglicherweise war die Zahl der Hingerichteten gering, zumindest gibt es dazu nur wenige Quellen.³³ Allerdings änderte sich die Situation im 19. und 20. Jahrhundert, als Gemeinschaften entstanden, die vom orthodoxen Islam als häretisch betrachtet wurden: die Alewiten in der Türkei, die Bahai im Iran oder die Ahmadiyya in Pakistan.³⁴ Hier kam es zu teilweise schweren Verfolgungen und insbesondere bei den Bahai zu hunderten von Toten. Bei allen Differenzen in der Theorie sind die Ergebnisse mit denen der Verfolgung von Dissentern «Ketzerern» im mittelalterlichen Europa vergleichbar.

(2.) Die gesellschaftlich wichtigste Konstruktion zur Regelung religiöser Pluralität waren im Islam jedoch die Bestimmungen zum Status der Dhimmis. Dabei handelt es sich um Regelungen, die in Vertragsform gefasst waren und auf den zweiten Kalifen Omar zurückgehen sollen, jedenfalls noch im 7./1. Jahrhundert wurzeln dürfen. In ihnen sind detailliert soziale Statusanzeigen und Vorschriften für das Verhalten im öffentlichen Raum niedergelegt, die das Verhältnis der Muslime zu den akzeptierten Religionen hierarchisch regelten.³⁵ In der Regel betreffen sie die öffentliche Sichtbarkeit von Religion (Christen konnte etwa verboten werden, an den Kirchen Kreuze zu zeigen oder Prozessionen abzuhalten), das gemischtreilige Zusammenleben (etwa dass es islamischen Frauen verboten war, einen Dhimmi zu heiraten) und das Verhalten von Christen in der Öffentlichkeit (Kleidungsvorschriften, das Verbot, Waffen zu tragen und Pferde zu reiten, oder die Anweisung, Muslime zu grüssen). Diese Regelungen galten allerdings nur für die Mitglieder «buchbesitzender» Religionen, also nicht für «Po-

32 Tellenbach, Die Apostasie im islamischen Recht, 4.

33 Tellenbach, Die Apostasie im islamischen Recht, 8. Und siehe García-Arsenal, Conversion to Islam; Friedmann, Tolerance and Coercion in Islam.

34 Buck, Religious Minority Rights.

35 Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.

lytheisten», in der Praxis insbesondere für Juden und Christen, wobei im Einzelfall nicht leicht präzise bestimmt werden konnte, welche Religionen Anspruch auf den Status der Schriftbesitzer besaßen. Die Dhimmi-Regelungen konnten etwa für die Sabäer, die im Koran ebenfalls erwähnt sind, aber nur schwer zu identifizieren waren, flexibel gehandhabt werden. Mit ihnen konnten im Extremfall in Indien die Zarathustrer und gar die Hindus über ihre Schriftkorpora als schriftbesitzende Religionen identifiziert und somit geschützt werden.

In der historischen Forschung sind vor allen Dingen zwei Aspekte umstritten. Zum einen geht es um die Frage, mit welcher Konsequenz diese Regelungen in der Praxis wirklich durchgesetzt wurden. Anordnungen zur Einhaltung dieser Vorschriften lassen jedenfalls darauf schließen, dass sie Umsetzungsprobleme bereiteten. Zum anderen ist umstritten, welches Ziel die Massnahmen letztlich hatten. Es gibt die weitverbreitete Auffassung, dass es um die Dokumentation der Souveränität der Muslime und die Demütigung der Christen (und Juden) ging.³⁶ Zumindest in der Frühzeit des Islam könnte es sich aber auch um den Schutz der kleinen Minderheit der Muslime gegenüber der überwältigenden Mehrheit der Christen gehandelt haben.³⁷ Klar ist jedoch, dass die Behandlung der Dhimmis als Bürger zweiter Klasse in Verbindung mit sozialer Benachteiligung (etwa mit erhöhten Steuern und einer Schlechterstellung im Familienrecht³⁸) auf Dauer zu einer Marginalisierung der Dhimmis in den muslimisch dominierten Ländern führte, in Einzelfällen, wie im Maghreb, kam es auch zu einem völligen Verschwinden der Christen. Die Protektion von Christen im Rahmen des europäischen Imperialismus während des 19. und 20. Jahrhunderts hat an dieser Situation grundsätzlich nichts geändert, in manchen Fällen die Situation von Dhimmis eher verschlechtert – konnten die Christen doch als «Fünfte Kolonne» der Eroberer gelten.

Ein wichtiger Punkt im Blick auf die Religionsfreiheit ist, dass mit dem Komplex des Dhimmi-Status ein Regelungswerk entstand, das religiöse Pluralität rechtlich regelte. Dies kann man als Toleranz bezeichnen, steht aber damit in der Gefahr, die Spezifität dieser Rechtsregelungen zu verpassen: Sie waren einerseits mehr als eine bloss soziale Duldung, weil es in der Theorie einen rechtlichen Anspruch gab, aber zugleich auch weniger, weil in der Praxis die Existenz der Dhimmis immer gefährdet war (strukturana-

36 Baer, Honored by the Glory of Islam; Ye'or, The Dhimmi.

37 Noth, Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nichtmuslimen.

38 Friedmann, Tolerance and Coercion in Islam.

log zur Gefährdung der Juden im lateinischen Europa). Religionsfreiheit im neuzeitlichen Sinn beinhalteten derartige Rechtsregelungen weder in der Praxis noch von ihrem theoretischen Anspruch her.

3. Der Zwang zur «westlichen» Religionsfreiheit

Im Blick auf diese historischen Entwicklungen in Christentum und Islam ist, wenn man den Blick auf die Gegenwart lenkt und nach dem Verhältnis von Genesis und Geltung fragt, die methodische Problematisierung ins Gedächtnis zu rufen, dass die Frage, ob «der Islam» (den es als Einheit nicht gibt) «die westlichen Menschenrechte» (die im Westen unterschiedlichen Interpretationen unterliegen) überhaupt akzeptieren könne, ohne damit deren «christliche» Implikate (wobei hegemoniale Kirchen und christliche Dissenter oft antagonistische Positionen vertraten) zu übernehmen oder selbst ausbilden zu können, sich einer abstrakten, von analytischen Interessen geleiteten Fragestellung und Kategorienbildung verdankt. Des Weiteren ist für die politische Debatte problematisch, dass aus der *Beschreibung* von Unterschieden zwischen christlichen und islamischen Vorstellungen, und nur um die handelt es sich in historiographischer Perspektive, *Wertungen* werden. Die Deklaration von universalen Menschenrechten wird dann leicht als «Fortschritt» beschrieben, letztlich gegenüber allen Kulturen, die religiöse Pluralität anders regeln. Faktisch aber handelt es sich um eine normativ orientierte, politische und philosophische Menschenrechtsdebatte.

In dieser hat man nun einen Weg gefunden, angesichts der historischen Kontextualität der Menschenrechtsdebatte einschliesslich ihrer Genese im Raum christlich geprägter Kulturen gleichwohl einen universalen Anspruch einzufordern: Zum einen postuliert man Menschenrechte (und in diesem Kontext Religionsfreiheit) als anthropologische Universalie, etwa: jedes Individuum fordere Unverletzlichkeit und insofern Freiheit der Person. Genesis und Geltung, und das ist in historiographischer Sicht der wichtigere Aspekt, trennte man dabei im Regelfall. Ein Menschenrecht wie Religionsfreiheit werde dann in einer Kultur nur «gefunden», nicht aber «erfunden». Damit wird sie also nicht im Rahmen eines Entwicklungspfadens und damit als *soziales* Faktum konstruiert, sondern sie liegt in dieser Vorstellung den kulturellen Objektivationen immer schon voraus. Die Rede von Menschenrechten als «vorstaatlichem» Recht ist ein Ausdruck dieser dekontextualisierenden Deutung. Sie hat ihren vermutlich pointiertesten Ausdruck im deutschen Grundgesetz gefunden, das die Menschenrechtsartikel mit einer totalen Veränderungssperre (Art. 79,3) tabuisiert, sie also als struktu-

rell metaphysisch dogmatisiert. Dass sich auch diese strukturelle Metaphysizierung gleichwohl Pfadabhängigkeiten verdankt und nicht nur dem Grosskontext der okzidentalen Geschichte, ist evident: Sie war eine Reaktion auf die vordem unvorstellbaren Verletzungen von Menschenrechten im Nationalsozialismus.

Trotz der evidenten Historizität des Menschenrechtskonzeptes hat sich das Postulat einer genesisunabhängigen Geltung unter der Nutzung biologischer Metaphern (etwa als «inherited rights») als Königsweg für die Beanspruchung einer Universalität der Menschenrechte in den Vordergrund geschoben.³⁹ Heiner Bielefeldt etwa, seit 2010 UN-Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit, begründete Menschenrechte anthropologisch und spricht von einer «inherent dignity» aller Menschen und ihrer unveräusserlichen Rechte, auch in Bezug auf die Religionsfreiheit, die «finally originates from this axiomatic respect for the equal dignity of all human beings».⁴⁰ An anderer Stelle postuliert er «den Ursprung der Menschenrechte» in «geschichtlichen Unrechtsverfahren», die aber allenfalls kulturrelativen Lernprozessen verdankt seien.⁴¹

Im Rahmen dieser Debatten haben sich Muslime mit unterschiedlichen Auffassungen über die Begründung von Menschenrechten positioniert, die man schematisch in drei Gruppen unterteilen kann: Es gibt zum einen die Tradition, wie sie Saudi-Arabien festhält, die eine religiös begründete prinzipielle Inkompatibilität zwischen der westlichen Menschenrechtskonzeption und (Teilen der) muslimischen Regelung religiöser Pluralität konstatiert. Sodann gibt es Muslime, die bereit sind, eine anthropologische und philosophische, also eine intentional nichtreligiöse (aber mit der muslimischen Tradition als kompatibel betrachtete) Begründung der Menschenrechte vorzunehmen. So sieht etwa A. A. Sachedina in der Verweigerung von Religionsfreiheit die Angst vor Pluralität in «the traditionalist community» des Islam,⁴² A. Saeed stellt das Gebot, Apostaten zu töten, als vordernes und damit überholtes Recht in Frage⁴³ und prangert die politische Funktionalisierung solcher religiöser Gebote an.⁴⁴ Schliesslich gibt es Posi-

39 Erwa Morsink, *Inherent Human Rights*, 17–54, der dezidiert von der «Metaphysics of Inherence» spricht.

40 Bielefeldt, *Statement* (65th session of the General Assembly [of the UN], Third Committee), Item 68 (b), 2.

41 Bielefeldt, «Menschenrecht sind unverdient», 558.

42 Sachedina, *Islam and the challenge of human rights*, 189.

43 Saeed, *Freedom of Religion*, 88–98.

44 Ebd., 123–164.

tionen, die die Menschenrechte genetisch aus der islamischen Tradition ableiten, etwa indem sie auf Theologumena der Gleichheit aller Menschen vor ihrer Prägung durch eine positive Religion verweisen.⁴⁵ Aus historiographischer Perspektive stellen nur Positionen wie die von Sachedina und Saeed die westliche Genese nicht in Frage, aber in deren Argumentation ist die historische Herkunft des Menschenrechtskonzeptes auch zweitrangig.

In jedem Fall wird die historische Genese im Westen, die historiographisch nicht in Frage steht, von der aktuellen Geltung getrennt. Dies, und hier stehen wir an einem wichtigen Punkt für die Politik, bedeutet nicht, überhaupt keinen Anspruch auf eine universelle Geltung von Menschenrechten mehr erheben zu können. Diese Einsicht hat nur zur Konsequenz, Menschenrechte anders, letztlich als Konsens, begründen zu müssen. Man kann etwa, wie oben an den Positionen Heiner Bielefeldts erläutert, Unrechtsverfahren zum Ansatzpunkt einer Forderung nach Menschenrechten machen. Man könnte sie dann nicht mehr mit theologischen Konzepten etwa der «Unveräusserlichkeit» oder «anthropologischen Konstanten», bei denen die Gefahr eines normativen Schlusses vom Sein auf das Sollen besteht, begründen, sondern hätte meines Erachtens einzustehen, dass auch eine «anthropologische» Begründung durch eine politische Übereinkunft zustande kommt, der keine (quasi) metaphysische Grundlegung beansprucht. Dies ist für die Politik ein Vorteil, weil sie die Menschenrechte unabhängig von einer kulturellen Pfadabhängigkeit begründen kann, hat aber zugleich den Nachteil, Menschenrechte «nur» als Konsens begreifen zu können, der einer Dauerreflexion unterworfen ist und als prinzipiell revidierbar gelten muss.

Für eine historiographische Perspektive, die keine politische Wertung der dargestellten Positionen beansprucht, bedeutet dies, in der saudischen Haltung dann keinen «überholten» Widerstand gegenüber einem fundamentalen Menschenrecht zu sehen und in Positionen, wie sie Sachedina und Saeed formulieren, nicht die Rezeption eines «fortschrittlichen» philosophischen Standards. Denn in der historischen Darstellung, die nicht selbst wertet, gibt es keine Normen von wahr versus falsch und kein Urteil, ob eine Position fortschrittlich oder regressiv ist. Die Wertung gehört in die Freiheit eines Historikers als *homo politicus* und in die Freiheit der Politikerinnen und Politiker. Das historische Auge sieht hinsichtlich der Genese

45 Aldeeb, *Les musulmans face aux droits de l'homme*, 454–456, der Abrogation von Koranstellen, die mit der Präferenz des Koran vor der Sunna und einem Vorrang der Theorie von der Praxis argumentiert.

nur die Religionsfreiheit als kulturrelative Praxis, die in einer regionalen Christenrumsgeschichte (denn wir sprechen hier nur über einen Teil des lateinischen Europa und schon gar nicht über die byzantinische und die orientalischen Kirchen) und vielfach gegen die hegemonialen Kirchen als religionspolitischer Faktor etabliert wurde. Saudi-Arabien nahm sich in dieser Perspektive das Recht, seine eigene Tradition gegenüber Roosevelts Programm einzufordern, wo Formen der Organisation religiöser Pluralität in der Pfadabhängigkeit islamischer Traditionen nicht vorgesehen waren. Saudi-Arabien nahm sich das Recht, sich westlichen Vorstellungen nicht zu unterwerfen. Nochmals: Als *bono politicus* kann man hier werten, als Historiker nicht.

Dieses Spannungsfeld von Normativitätsansprüchen zwischen Genese und Geltung lässt sich an den Menschenrechtsdebatten von der Schweiz bis in die UNO ablesen. Für die konkrete Politik sind allerdings die Begründungsoptionen der Legitimität von Menschenrechten gegenüber dem Faktum ihrer Akzeptanz vielfach sekundär. In der Öffentlichkeit interessiert oft an erster Stelle, ob eine religiöse Gemeinschaft die Menschenrechte akzeptiert, erst dann fragt man, warum sie es tut. Wenn man allerdings die Konflikte um die Ausgestaltung genauer Regelungen von Menschenrechten im Bereich der Religionsfreiheit verstehen will, ist es sinnvoll, dann doch die tiefer liegende Grammatik hinsichtlich Genesis und Geltung im Auge zu behalten.

Dazu zwei Beispiele. Eines betrifft die Vereinten Nationen. Hier wird seit etwa einem Jahrzehnt die Debatte geführt, ob es nicht analog zu dem Recht auf Religionsfreiheit ein Recht von Religionen auf den Schutz vor Diffamierung geben soll.⁴⁶ Die treibenden Kräfte sind dabei islamisch geprägte Staaten, die lange vor der Veröffentlichung der Mohammed-Karikaturen den Islam – aber vor allem diese Thematik wird in den einschlägigen aktuellen Dokumenten genannt – gegen das, was man als Verleumdung und Hetze, als Angriff auf ein «heiliges» Gut empfand, schützen wollten. In den Abstimmungen der letzten Jahre in den Vereinigten Nationen öffnete sich eine relativ klare Front zwischen westlichen Staaten auf der einen Seite und anderen, vor allem islamischen Staaten (zu denen auch etwa China und

46 Combating defamation of religions (= Human rights council, 40th meeting, 27.3.2008, Resolution 7/19); Le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance que est associée: suivi et application de la déclaration et du plan d'action de Durban (= Conseil des droits de l'homme. Neuvième session, 2.9.2008 [Assemblée générale, A/HCR/9/12]).

die Philippinen traten) auf der anderen Seite. Dabei ging es nicht nur um menschenrechtsanalytische soziale Grundrechte hinsichtlich der Religionen, sondern auch um machtpolitische Fragen, etwa um das Interesse an einem Schutz vor «westlicher» Einnischung. Die Ablehnung dieser Anti-Diffamierungskampagne durch westliche Staaten resultiert zum einen aus der Furcht, der Schutz vor Diffamierung könne zu einem Instrument werden, jegliche Kritik zu unterbinden. Denn, und die Mohammed-Karikaturen haben dies deutlich gemacht, die Grenze zwischen Kritik und Blasphemie, also die Freiheit zur Religionskritik, wird im Westen von der Mehrheitsgesellschaft anders gezogen als von der Mehrheit in vielen islamisch geprägten Ländern. Hier liegt wieder eine Pfadabhängigkeit vor, weil im Westen das Recht auf Kritik an den oft als übermächtig betrachteten religiösen Institutionen bis in die scharfe Satire hinein als Freiheitsrecht begriffen worden war, das nicht zuletzt die Durchsetzung der individuellen Religionsfreiheit begleitete. Hier trifft man auf die Wurzeln der Religionsfreiheit und der Menschenrechte in individuellen Abwehrrechten gegenüber dem Staat. Aus dieser Tradition heraus bedeutet der «menschenrechtliche» Schutz sozialer Institutionen eine Schwächung des ursprünglichen Kerns der Menschenrechte.

Mein zweites Beispiel betrifft die Implementierung der individuellen Religionsfreiheit. Sie ist in der Schweiz rechtlich garantiert und in Art. 15 der Bundesverfassung verankert. «Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen.» (Art. 15.2) Zudem darf «niemand [...] gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören» (Art. 15.4). Das Recht, eine Religionsgemeinschaft zu verlassen oder keiner Religionsgemeinschaft anzugehören, ist dabei nicht explizit erwähnt, gilt aber im Rahmen der juristischen Subsumtion als eingeschlossen. Diese Regelungen, die einen wichtigen Ansatzpunkt in der schweizerischen Bundesverfassung des Jahres 1848 besitzen, sind, obwohl teilweise gegen den expliziten Widerstand der grossen Kirchen durchgesetzt, heute breit akzeptiert, auch von den Kirchen. Wenn die Schweiz über Integration auch hinsichtlich der religiösen Integration von Migranten diskutierter, bestehen sie auf der Akzeptanz der Verfassung und dieser Regelungen. Deren Festlegungen sind in Integrationsdebatten nur extrem eingeschränkt verhandelbar.

Dass diese Festlegung für islamische Gruppierungen nicht immer einfach ist, machen unterschiedliche islamische Erklärungen zu den Menschenrechten deutlich. Ein wichtiger Verband, die Vereinigung der islamischen Organisationen in Zürich, hat am 27. März 2005 eine Erklärung

vorgelegt, die die Regelung der Schweizer Verfassung vollumfänglich anerkennt: «Für uns umfassen die Menschenrechte auch die Religionsfreiheit, die freie Wahl und Ausübung der Religion sowie das Recht, keine Religion zu haben.»⁴⁷ Aber derart deutliche Stellungnahmen liegen nicht von allen islamischen Vereinigungen vor. Die Föderation islamischer Dachorganisationen Schweiz gibt zur Religionsfreiheit keine programmatische Stellungnahme ab, ebenso wenig die Ditib, die an das türkische Religionsministerium angebundene Vertretung der türkischen Muslime in Europa, die bei einer mündlichen Anfrage auf Presseerklärungen zur Religionsfreiheit verwies, in denen aber strittige Details wie die Frage des Religionswechsels nicht explizit thematisiert sind.

Schärfer noch werden die Spannungen im Blick auf ausser-schweizerische islamische Stellungnahmen sichtbar. In der Kairoer Erklärung zu den Menschenrechten im Islam aus dem Jahr 1990 wird die gegenüber dem westlichen Verständnis von Religionsfreiheit kritische Position deutlich.⁴⁸ Dort findet sich in Art. 18 die Feststellung: «Jeder Mensch hat das Recht auf persönliche Sicherheit, auf Sicherheit seiner Religion, seiner Angehörigen, seiner Ehre und seines Eigentums.» Aber das Verhältnis zwischen Menschenrechten und islamischem Recht bleibt hierarchisch organisiert. Denn im Art. 24 und 25 heisst es, dass «alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, der islamischen Scharia unterstehen», und: «Die islamische Scharia ist die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.» Der Vorbehalt der Scharia zielt nicht zuletzt auf die Apostasie-Problematik. Ähnlich äussert sich die arabische Erklärung der Menschenrechte in der Fassung aus dem Jahr 2004,⁴⁹ in der das Recht aller Menschen festgehalten ist, «de pratiquer les préceptes de leur religion» (Art. 25). Im Vorwort ist allerdings der Geltungsbereich auf «tolérance entre les êtres humains consacrés par l'Islam et les autres religions révélées» bezogen. Damit versucht man, Religionsfreiheit im Rahmen der sozialen Struktur, die die Unterscheidung von «Ungläubigen», Besitzern der offenbarten Schrift (Dhimmis) und Muslimen vorsieht, zu organisieren. Individuelle Abwehrrechte sind damit gerade nicht gemeint. Wiederum gilt für die historiographische Perspektive, dass dies ein anderer, kein besserer oder schlechterer Weg ist, mit religiöser Pluralität umzugehen. Aber in den politischen Diskussionen um die Integration des

47 www.vioz.ch/2005/20050327_VIOZ_Grundsatzerklaerung.pdf (28.5.2011).

48 www.dailytalk.ch/wp-content/uploads/Kairoer-Erklärung-der-OIC.pdf (28.5.2011).

49 www.humanrights.ch/home/upload/pdf/061015_Projet-Charte-arabe.pdf (28.5.2011).

Islam in der Schweiz und in anderen Ländern der Europäischen Union geht es nicht um Deskription, sondern um normatives Handeln. Bürger und Bürgerinnen müssen die Entscheidung treffen, welchen Weg sie als besser betrachten und in einer Gesellschaft verbindlich machen wollen.

Ich sehe nicht, dass man sich in der Schweiz (und nichts anderes gilt für die Länder der Europäischen Union) mehrheitsfähig die Freiheit nehmen würde, Religionsfreiheit ergebnisoffen, unter Einschluss der klassischen islamischen Position, zu diskutieren oder gar substanzelle Einschränkungen vorzunehmen. Der Artikel 15 der schweizerischen Bundesverfassung ist in seinem Kerngehalt faktisch nicht verhandelbar, und das nicht nur, weil er schweizerisches Recht (das von der überwältigenden Mehrheit der Schweizer akzeptiert wird) festschreibt, sondern auch, weil sich die Schweiz durch internationale Vereinbarungen an die westlichen Standards der Religionsfreiheit gebunden hat. Das bedeutet für die Integrationsdebatte, dass sich eine pfadabhängige, christlich imprägnierte Genese von Religionsfreiheit in Geltung umgesetzt hat.

Dahinter wiederum steht nicht nur eine dogmatische Festlegung. Vielemehr fehlt auch deshalb der Wille zum Kompromiss hinsichtlich verfassungsmässiger Grundsätze wie der Religionsfreiheit, weil man in Europa aufgrund historischer Erfahrungen, die bis auf die Religionskriege der Frühneuzeit zurückgehen, der Überzeugung ist, nur mit einem weiten Verständnis von Religionsfreiheit den gesellschaftlichen Frieden wahren zu können. Hinter der Religionsfreiheit steht die Erfahrung, dass Religionen konfliktgenerierende Potenzen besitzen. Jede Position, die in dieser politischen Debatte Toleranz gegenüber einer Organisation religiöser Pluralität insinuiert, die die Regelungen zur Religionsfreiheit einschränkt, vernebelt, dass an dieser Stelle auch aus Motiven der Pazifizierung von Religion kein Toleranzspielraum besteht.

Diesen brisanten Anspruch muss man nicht offensiv verteidigen. Denn es gibt muslimischerseits kaum Versuche, klassische Positionen des islamischen Personenstands- und Religionsrechts in der Schweiz einzufordern. Vielmehr kann man die Positionen islamischer Verbände gegenüber dem Artikel 15 der schweizerischen Bundesverfassung als unterschiedliche Formen der Integration ins schweizerische Rechtssystem lesen. Die Vereinigung der islamischen Organisationen in Zürich macht dies sehr prononciert, aber auch der Verzicht vieler anderer islamischer Organisationen, Optionen aus der islamischen Tradition in die Diskussion einzuspeisen, ist ein Akt stillschweigender Anpassung. Natürlich ist der Begriff Anpassung – und sein lateinisches Pendant Assimilation allemal – hoch belastet, weil wir

damit eine Geschichte des Verlustes von kultureller Differenz verbinden. Assimilation lesen wir oft als ein Synonym für Unterwerfung. Nun ist Integration keine Einbahnstrasse, kein totaler Oktroi westlicher, schweizerischer Vorstellungen, dem Migranten ausgeliefert werden. Integration ist immer ein wechselseitiger Veränderungsprozess, in dem die Schweizer die Migranten verändern und die Migranten die Schweizer. Aber der Spielraum für diese Veränderungen kann sehr klein sein oder gar – die rechtlichen Regelungen zur Religionsfreiheit sind dafür ein Beispiel – gegen Null gehen.

4. Was bedeuten solche Überlegungen für die Politik?

Sie können helfen, zu verstehen, warum Integration oft so schwierig ist. Am Beispiel der Religionsfreiheit: Islam und Christentum sind zwar eng verwandte Religionen, haben aber hinsichtlich des Verständnisses von Religionsfreiheit unterschiedliche Wege hinter sich und stehen augenblicklich in sehr unterschiedlichen Formatierungen ihrer Tradition.

Sie können deutlich machen, dass politische Integration kein egalitärer Austauschprozess ist, sondern Anpassungsprozesse bis in die Tiefengrammatik des Selbstverständnisses einer nach Europa kommenden Religion beinhaltet. Das bedeutet, Verständnis dafür zu entwickeln, dass Veränderungen als Fremdbestimmung und Zwang empfunden werden können und dass es Zeit braucht, um zur inneren Akzeptanz einer «pfadfremden» Rechtsregelung zu kommen.

Vielleicht habe ich damit Eulen nach Athen getragen, aber manchmal scheint es mir sinnvoll, um die zentralen Überlegungen dieses Aufsatzes zusammenzufassen, daran zu erinnern, dass scheinbar allgemein menschliche Regelungen, wie die Religionsfreiheit in der Charta der Menschenrechte, eine kulturelle Genese besitzen. Dann hängt die Antwort auf die Frage, wie viel Religion der Staat erträgt, von der Religion ab, die den Staat trägt. Dahinter steckt in Europa eine spezielle, in der Christentums-geschichte entwickelte Soziologie der Mitgliedschaft in religiösen Vereinigungen, die auf der Entscheidung beruht, die mit der Erfahrung blutiger Konflikte in den europäischen Religionskriegen erstritten wurde und nicht nur im Rahmen des Christentums, sondern vielfach auch gegen die Kirchen zum Verfassungsrecht aufstieg. In diesem Kontext hat die verfassungsmässige Religionsfreiheit in Europa mörderische Konflikte befriedet, aber sie produziert zugleich Konflikte, wo wir unser Verständnis der Religionsfreiheit von

Religionen einfordern, die ein anderes Selbstverständnis in der Regelung religiöser Pluralität besitzen.

Literatur

- Abu-Salih, Sami Awad Aldeeb, *Les musulmans face aux droits de l'homme. Religion et droit et politique. Etude et documents*, Bochum, Winkler, 1994.
- Angenendt, Arnold, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster, Aschendorff, 2007.
- Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien, Hanser, 2003.
- Auffarth, Christoph, *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, München, C.H. Beck, 2008².
- Baer, Marc David, *Honored by the Glory of Islam. Conversion and Co-optation in Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Bendlin, Andreas, *Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms*, in: Kratz, R.G./Spieckermann, H. (Hg.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, Bd. II, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 279–311.
- Bielefeldt, Heiner, «Menschenrecht sind unverdient». Ein Gespräch mit dem Rechtsphilosophen Heiner Bielefeldt, in: Herder-Korrespondenz, 58 (2004), 555–559.
- Bloch, Tamara, *Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215. Eine historische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Gewährleistungen im CIC/1983*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2008.
- Bosl, Karl, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*, 2 Bde., Stuttgart, Hiersemann, 1972.
- Bosl, Karl, *Europa im Aufbruch. Herrschaft, Gesellschaft, Kultur vom 10. bis zum 14. Jahrhundert*, München, C.H. Beck 1980.
- Brox, Norbert, «Nulla gens non christiana» (zu Tertullian, ad nat. 1, 8, 9 f.), in: *Vigilae christianae*, 27 (1973), 46–49.
- Buck, Christopher, *Religious Minority Rights*, in: Rippin, Andrew, *The Islamic World*, Abingdon/New York, Taylor&Francis 2010, 638–653.

- Ceming, Katharina, Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken, München, Kösel-Verlag, 2010
- Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, hg. v. Dr. David Thomas, 3 Bde., Leiden, Brill, 2009–2011.
- Elisah, Joseph, On the Genesis and Development of the Twelver-Shi'i Three-Tenet Shahada (1971), in: Hawting, Gerald, The Development of Islamic Ritual, Burlington, Ashgate, 2006, 23–30.
- Fattal, Antoine, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958.
- Fichtenau, Heinrich, Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter, München, C.H. Beck, 1992.
- Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gestalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003.
- Friedmann, Yohanan, Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in Muslim Tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- García-Arsenal, Mercedes, Conversion to Islam. From the «Age of Conversions» to the Millet System, in: The New Cambridge History of Islam, Bd. 2, hg. v. M. Fierro, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 586–606.
- Gobillot, Geneviève, La conception originelle. Ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Kairo, Institut français d'archéologie orientale, 2000.
- Hallermann, Heribert, Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt – Apostasie, Häresie oder Schisma? Fragwürdige Schlussfolgerungen aus dem Kirchenaustritt von Katholiken, in: Una Sancta, 1998, 226–240.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig, Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte, in: ders. (Hg.), Moralphilosophie. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, 7–37.
- Hunt, Lynn/Jacob, Margaret C./Mijnhardt, Wijnand, The Book that Changed Europe. Picart et Bernard's Religious Ceremonies of the World, Cambridge (Mass.)/London, Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- Kimminich, Otto, Einführung in das Völkerrecht, Tübingen/Basel, Francke, 1997.
- Knüppel, Katharina, Religionsfreiheit und Apostasie in islamisch geprägten Staaten, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2010.
- König, Daniel, Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.-8. Jh.), Husum, Matthiesen Verlag, 2008.

- Macuch, Rudolf, Zur Vorgeschichte der Bekenntnisformel *la ilalah illa illahu*, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 128 (1978), 20–38.
- Moore, Robert Ian, The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950–1250, Oxford u. a., Basil Blackwell, 1987.
- Morsink, Johannes, Inherent Human Rights. Philosophical Roots of the Universal Declaration, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
- One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, hg. v. St. Mitchell, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Noth, Albrecht, Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Die «Bedingungen 'Umars (aš-šurut al-'umariyya)» unter einem anderen Aspekt gelesen, in: Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland, 9 (1987), 291–315.
- Oberste, Jörg, Ketzerei und Inquisition im Mittelalter, Darmstadt, WBG, 2012.
- Pagan Monotheism in Late Antiquity, ed. by Polymnia Athanassiadi (et al.), Oxford, Clarendon Press, 1999.
- Porton, Gary G., The Stranger within Your Gates. Converts and Conversion in Rabbinic Literature, Chicago/London, University of Chicago Press, 1994.
- Reinbold, Wolfgang, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2000.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhusein, Islam and the challenge of human rights, New York, Oxford University Press, 2009.
- Saeed, Abdullah, Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Aldershot, Ashgate, 2004.
- Sluga, Glenda, René Cassin, *Les droits de l'homme* und die Geschichte der Menschenrechte, 1945–1966, in: Hoffmann, Stefan-Ludwig (Hg.), Moralphilosophie. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, 92–114.
- Stein, Tine, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2007.
- Tellenbach, Silvia, Die Apostasie im Islamischen Recht, 2006; http://www.gair.de/pdf/publikationen/tellenbach_apostasie.pdf (26.3.2012)
- Weltecke, Dorothea, Jenseits des «Christlichen Abendlandes». Grenzgänge in die Geschichte der Religion des Mittelalters, Konstanz, UVK, 2010.

Ye'or, Bat, *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, London/Toronto, Associated University Press, 19852.
Yearbook of the United Nations, 1948–49, New York 1950

Maurus Reinkowski

Wie europäisch soll der Islam in Europa sein?

Zur Einführung

Debatten haben Konjunkturen. Wenn wir uns auf den Konjunkturzyklus zu Islam/Muslimen in Europa konzentrieren, so ist es offensichtlich, dass im Jahr 2011 der Arabische Frühling die öffentliche Wahrnehmung alles «Islamischen» (über diesen Begriff wird noch zu sprechen sein) geprägt hat. Das Bemerkenswerte daran ist, dass die Ereignisse seit dem Dezember 2010 weitestgehend – ausser einigen besorgten Fragen, ob denn in einem liberalisierten politischen System islamistische Parteien langfristig die Oberhand gewinnen könnten – ohne die Deutungseinheit Islam abgehandelt wurden. Wir können aber sicher sein, dass die Frage des Islam in Europa recht bald zurückkehren wird, schon allein deswegen, weil der Arabische Frühling nicht ein eingrenzbare Phänomen ist: So wie der Arabische Frühling mit einiger Verzögerung für die «ewige» Israel-Palästina-Frage Auswirkungen hatte, so wird er auch mittelbare politische Konsequenzen für den Islam in Europa haben.

Dennoch können wir gerade jetzt – angesichts der gerade herrschenden Ruhe an der heimatlichen Front der Identitätskonflikte – einen Schritt zurücktreten und uns einige Gedanken machen zum Phänomen «Islam in Europa».

Wie viel Religion trägt der säkulare Staat?

Die Grundlage für diesen Sammelband war eine Tagung an der Universität Basel im November 2010 mit dem schönen Titel «Wie viel Religion trägt der Staat/Wie viel Religion trägt den Staat?».

Vor ein, zwei Jahrzehnten hätte man wohl noch eher den Titel «Wie viel Staat erträgt die Religion?» gewählt. Der zugrunde liegende Gedanke wäre hier gewesen, dass der säkulare Staat, nicht nur mit seiner hohen Regeldichte, sondern auch in seinem Anspruch, alle Formen sozialen Lebens zu ordnen, immer mehr die Religion aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Heute – so darf man vermuten – geht eine Themenstellung, wie sie